

# 『罪人の心象風景』

——始原としての日本靈異記——

## 序

「心の師とは成るとも、心を師とすることなかれ」と、『発心集』は冒頭で激白する。己の心を信ずることができない編者が、心の諸相を凝視するところから『発心集』の編纂は始められた。仏教の根本問題は、心に尽きる。自己とは、いかなる存在か。果たして己は、善であるのか悪であるのか。人が己の存在を賭して問いつづけてきたこの問題は、心の遙か彼方の無窮の果てへと消えてゆく。心こそ、身口二業の根元にあつて万象を思議する自己の実践主体そのものである。

そして、仏教説話集は、その心の見つめた諸事を描く。生の不条理をたたき割る靈驗は、心を通したとき初めて現象と相即するリアリティを獲得して、現実を解釈する眼を形成した人々の祈りを生む。諸事象に先行して存在する法を心に捉えたとき、靈驗は現実以上に確かな事実として眼前に展開した。心は、法に照らされる寂光土を現出させる。しかし、諸種の煩悩をともなつて悪業

仲井克己

をおこし、悪果へ導くのも心に他ならない。ともすれば、煩惱に誘われるまま迷える野鹿の如く五欲の深底に沈潜し、奈落の果てまで没下するのも、心のなせる業である。

デカルトの辞をまつまでもなく心とは古今東西に通奏した根本問題であり、仏教が釈迦以来問題の始点を心にとる以上、仏教説話集の歴史的展開が心の遍歴であつたことは容易にうなづけよう。

日野山の奥に跡を隠した遁世の法師にこのような心の問題が立ちほだかたと想像してみるならば、アジアの辺境の地にあつて自己の深奥を心について自問し続けざるをえなかつた一法師の存在は、本朝の精神が中世という時代に至つて自己を心と捉えざるまで透徹してきたことを証するのではあるまいか。そして、秋声を耳に世の無常を観じながらも思索に逍遙する一人の隱遁の士が、法の器ならざる己の心に絶望しつつ心に去来する様々な風景を慈しみをもつて振り返るとき、その視線は仏のものと融化し己の限界自体に表現の必然性が求められ、集に他者を目指すベクトルが

生じる。「法案」は、そのような表現を可能とした認識主体の、自己内部で閉じることなく他者に開示された心の高みによって序文末辞に落ち着いている。

しかし、この一個の魂が、己の心への決定的な不信を冒頭で告白し、逆にそこを人間観察の始点にとることを可能とするためには、様々の思索を支える歴史的基盤が必要とされたであらう。そのような思いで史を溯行したとき、その淵源に座するのは最澄である。諸仏に違し、皇法に背き、孝礼に欠けた塵禿の有情と己を捉える青年最澄の言辭（『願文』）は、以後の本朝思想史を貫き、鎌倉新仏教の祖師たちに至る。最澄のこのような思想を心の最も深いところで受け止めた源信の筆による『往生要集』に、『発心集』冒頭の句は典拠を求めている。そして、自己の心の恣意性を戒めるこの句は、浄土思想が広まるにつれて『涅槃経』等に拠りつつ世の中に流布したと推察されるが、奈良朝から平安朝へと時代が移行してゆく最中に編まれた本朝仏教説話集の嚆矢『日本霊異記』中巻の序文にも見いだせる。

すなわち、発心を目指しつつも己の心を十全に信じることできぬ苦悩は、その思想の源を古代奈良仏教に置く薬師寺沙門景戒のものでもあり、さらに『往生要集』や『発心集』編者も共有していたことになる。そして、心を巡る苦悩は、平安朝に成立した仏教説話集の根底に横たわる問題として存続し続け、史的展開のうちに漸進し、鎌倉動乱期に生きた遁世者に継承されるという略史を描くことができよう。しかし、その系譜を、単純な一本の上昇する直線で考えることが果たしてできるのだろうか。今、仏教

説話集という思想の器物を史的な流れの中で考察することにより、史のなかで展開する変遷の過程をおってみたい。それは、仏の視線の中に座す自己を、存在の根源に於いて問いただす過程でもあるだろう。

本稿では、主に『霊異記』を取り上げて、『三宝絵』や『今昔物語集』に比しつつその特徴を析出させ、問題を発展させる端緒としたい。

## 一

法のもとに人にまつわる事象を描き人の有りかたを説き示す仏教説話集は、世界を照らし出す法の違いによって各々別個の人間観を有し、罪業観もそれに伴って変容する。

天台哲学の思想下にある勸学会から影響を受けて成立した『三宝絵』とは異なり、『霊異記』は法相系の五性各別説の立場から善悪を峻別して罪人を彼岸に見据え、悪者を罰の世界に放逐する。己を底下の凡夫と断じたいうで罪人を此岸にみて悉有仏性と言いつける最澄の思想と比したとき、『霊異記』はその思想を最澄と対峙する位置に置いていると言つてよい。そして、仏教説話集は、人間を考えるための器として編者の手に委ねられた。では、『霊異記』が人間を見つめようとしたとき、人間が人間としてあるための基点をどこにとっているのだろうか。

無論、『霊異記』も大乘の立場から衆人が普く仏のもとに導かれることを祈念すると言う点では、他書と変わりはない。「諸悪

莫作、諸善奉行」(上序末文)の意識は、各巻の序の末文及び下巻末の跋文と呼応する。

・普施群生、共成仏道也(中巻序文末文)

・共生西方極樂、傾巢同住天上宝堂者矣(下巻序文末文)

・願以此幸、施群迷、共生西方安樂國矣(巻末跋文)

「共」の意識の延長に構築されるものは、仏国土である。景戒は、編年の構成を選び取ったとき、既に時間と空間の交錯するところに薬師寺沙門の立場から国家のあるべき姿を見ていた。そして、〈今〉という状況に末法の到来を覲しながらも(下巻序文)、儒教的聖天子像と仏教的聖天子像を兼資する帝王として『靈異記』成立時の天皇である嵯峨帝を賛仰して、およそ三百年に亘って記載された集の史は結びを迎える。「仏法」・「皇法」は、最澄が二十歳の時に記した『願文』にも用例を見いだす事ができるが、景戒はさらに一步を踏み込んで法の象徴的存在として嵯峨天皇像を集に結実させ、本来は死罪にあたる悪人も「仁」の心からその命を活かして善に導く聖帝と捉える(下三十九)。

大乘の意識が仏国土への視線を必定とする以上、「共」の意識は単なる修辭の域を越えて、編者としてであろうとするとき編集という物理的行為の基底を支えたであろう。そのような「共」から国家観の生じる契機があり、新都に移建を禁じられた南都大寺の窮状や官度僧の思惑のみをそこから読み取ることは、集の享受に於いて本諦を全うしない。

『靈異記』に於いても、慈悲の心は、人間が人間に対する基本的なありかたである。大悲の菩薩行は、人の行為の根幹を形成す

る。人間の所行を描くのに説話という表現形式をおそらく本朝で始めて選び取った景戒にとって、己のエゴイズを垣間見せながらも(下三十八)、善行の原点に菩薩行を置くということでは揺らぎもなかったであろう。「悲心をもちて一人に施さば、功德の大きなこと地のごとくあらむ。おのがために一切に施さば、報を得ること芥子のごとくあらむ。ひとりの厄難の人を救うことは、余の一切の施しに勝る云云」(上二十九、『大丈夫論』に拠る)とする姿勢は、『靈異記』の基本モチーフとして全編を被う。

仏教説話集の編纂行為を法施の菩薩行と規定するならば、景戒自身も慈の心を現出させる一つの方法として集の編纂という行為を択び、己の姿を万民の前に立たせたのではなかったか。大陸系の〈知〉と山林斗藪の〈行〉が合一したところに理想とする聖者像を結実させ集を貫く法を具現させる編者は、しかし、自らを〈知〉の上に立たせ、〈知〉そのものに他ならない高度な舶来の表記を駆使して史の把握を企図する。大陸の思想と本朝の文化の境界線上にそびえる南都の大寺薬師寺に止住していた編者は、法に拠って善悪を思議したうえでその書を携えて愚迷の徒の前に立つとき、始めて〈行〉の半翼を手にすることができる。薬師寺沙門景戒が仏教説話集編纂という〈行〉に向かった根源には、衆生に投ぜられた慈悲心がある。

にもかかわらず、編者の眼は、人間の善行を視ること少なかつたようである。そのことは、今という時代を末法と捉えたうえで、「代を觀れば、善を修するひとは、石の峰の花の若し。惡を作すひとは、土の山の毛に似たり。」(下序)と述べられる如くである

が、むしろ、人を見つめる厳しい視線が正・像・末の下降史観に基づく時代認識を裏付けたと言えるのではないか。そして、編者の筆も、悪行を描くことに興味を示す。先に引いた『大丈夫論』が、「天年邪見にして、三宝を信なりとせず」と規定される白髪部の猪丸の悪因悪果譚によって導きだされていることから、容易に編者の視線の陰しさが想像されるであらう。集の中で悪行譚が三十話以上を占めるといふ説話構成からも、『靈異記』は集の特徴を悪行の描写に求められるのである。以降の仏教説話集の史的展開が、浄土信仰に基づく往生伝や、法そのものをも認識の対象とせざるをえなかった『今昔物語集』<sup>(2)</sup>などを中心に形成されることを考えてみるならば、『靈異記』の悪行に対する態度は史的にも重要な意味を有していると言えよう。

「諸善奉行、諸惡莫作」(上序、七仏通戒偈)を説くために悪行を描いたということは、善惡を基軸に諸行を捉える『靈異記』にあつて、罪と罰という言葉が負の側から光を照射して人のありかたを説示する方法を編者がとりえたことを意味する。『靈異記』に於いてこのような方法を可能とする基盤には、罪人を彼岸に見捨てて人間に罪が内在するとみなさない編者の仏法がある。このような編者の姿勢は、己を語る部分に最も端的に表れる。

・羊僧景戒、学ぶるところはいまだ天台智者の問術を得ず。悟るところはいまだ神人弁者の答術を得ず。(中略)伝燈の良匠にあらずして、しひて訂このことを睽みる。轍を淨利に剋き、心を覺路に奔す。遠く前の非を愧ち、長に後の善を祈ふ。(下巻序文末部)

・景戒、いまだ軒轅黃帝の陰陽の術を推ねず。いまだ天台智者の甚深の解を得ず。そゑに災を免るる由を知らずして、その災を受く。災を除く術を推ねずして、滅び愁ふることを蒙る。(下巻三十八話末部)

編者の言辭として、謙虚な態度を持しつつ先行する大陸系の書に範をとっているであらうこと勘案せねばならないが、過去を非と捉え未來の善を祈念する姿勢は編者の思いと一致すると考えられる。そして、この場合に問題となるのは、編者が自己を述べるときに法の拠所とみなす「天台智者」が、『靈異記』の法に於いていかなる意味を持つのかと言う点である。

法に基づく「術」は、災いを除く。善因善果・惡因惡果の理を説示する書であるからには、災即惡果の構図を持ち、災いを除くことは惡因を消すことに他ならない。聖武天皇の命による「法華滅罪之寺」の銘にみるごとく惡因を滅することは仏教の基本理念に相違あるまい。そして、『靈異記』の仏法が、奈良期に於いて除災招福の現世利益を専らとする修法の延長上にある「術」の語によって表現されていることは注目し値する。惡因を消す「術」は、その作用を意志のかたに置くが故に、善惡の峻別を可能としているのである。善行と惡行は、「術」を修する意志の有無に大きくかわる。『靈異記』に於いて発心とは、自己を惡と見なして罪の淨化を願うのではなく、善惡の狭間に佇む人間の善へとまなざしを向けるその意志を言う。編者の仏法は、善への意志を持たぬ罪人を罰の世界へ歩くに任せて放擲するのである。

『靈異記』に於いて全編にみなぎるものは、意志の力である。

薬師寺沙門景戒の編んだ『靈異記』は、その思想を唯識説に依拠する法相宗に基盤を置いていると考えられ、一闡提の存在を認めて一分の衆生の不成仏を説く。種姓の未決定な「不定種姓」は、修行の結果後天的に種が決まる。その際、困難な行に向かおうとする意志こそが、善の種子を心に植え付けることになる。善を志向する意識の欠如は、永劫の墮地獄を意味し、無仏性者は編者に顧みられることがない。

・一闡提の輩は、永らく断滅せむ。(中略) 一闡提を殺すは、殺す罪あることなし。(中巻22)

・無種性の衆生は、成仏せしむる因なきなり。(下巻38)

このような指向性は、次の『三宝絵』の記述と比較したとき、極めて大きな違いがあると認めざるをえない。<sup>(3)</sup>『三宝絵』は、最澄の思想下において己を惡と認めた上で、地獄の住人にすら仏性を認め、罪人に仏性の顯現を祈る。

・一切衆生にはみな仏の種あり。みなさまに仏になるべし。  
(下巻、山階寺涅槃会)

法相唯識が、『権大乘』と誹謗される所以である。煩惱に打ち克つ行を重視して啓蒙を意図する立場から、仏道を歩まんとする意志が重視されるのは、ごく自然に導かれる論理である。ともすれば易きに即きがちな「大乘」の傾向を鑑みれば、『靈異記』・『三宝絵』共に人間の一面を鋭く衝いており、両書はそれぞれに異なった断面から人間の在り方を説こうとしていると言い得る。

法は、裁きと救いの両義性を有し、靈驗譚や教訓譚はその法に則って形成される。法の事相的顯正が、仏教説話集編纂の意図された目的である。人間の善惡を見詰めようと企図して編んだそのような書に於いて、編者が法相系の思想下に佇立し人間と向かいあった時、編者の眼には善を志向する意識の欠如した罪人の心がどのように映ったのであろうか。

『日本国現報善惡靈異記』と命名された以上、『靈異記』が現報を主とする靈異を載せる意図のもとに編纂されたということは疑いを容れない。現世で因果の論理が目の当たりに明示される現報に拠り惡因惡果が説き示されるということは、従って、様々な果の状況を明確に描き出す必要に編者が迫られていたということでもある。罰の世界を示すことによって、逆に惡因である罪の諸相を見定めその恐ろしさを説き、善へと導かんとするのが『靈異記』の方法であった。現報は後報に連続するが(下二十六)、罪と罰の関係を現象に即して説く現報を明示することによって、編者は己の仏法が世界を解釈する唯一無二の方法であると宣言する姿勢が書名には表れている。

このような『靈異記』であってみれば、惡因惡果譚を多数吸収していることには編者の意図が明らかに働いていたと言い得るであらう。いわゆる惡報譚は、三十五話を数えることができ、本書の人間を見つめる視線を形成している。<sup>(4)</sup>『靈異記』は、人間の本来あるべき姿を制法化しその法に則って罪人を見つめた書でもある。しかし、その『靈異記』に、罰の世界で苦悶する罪人の姿は

あつても、犯した罪の重さに苦悩する罪人の心は描かれない。悪人は、直截的に罰の世界に落下してゆき、編者は眼下にその罪人を見据えるだけである。

「靈異」とは、瞠目して現象（果）の前に佇むとき始めて感じられる言葉であつてみれば、理に則しつつも即事的であることは当然の結果と言えようが、そこには罪人の心を覗きこもうとしない警戒の眼がある。悪報をテーマにした話種のうち悪死や受苦に罰の諸相を見るとき、全二十話にその傾向は著しい。典型的な説話をあげてみよう。

大和の国にひとりの壮夫ありき。郷里と姓名と詳らかならず。天骨仁しびせず、生けるものの命を殺すことを喜ぶ。その人、兎を捕へ皮を剝りて野に放つ。しかして後に久しからぬ頃に、毒しき瘡身に遍はり、肥えたる膚爛れ敗はる。苦しび病むこと比なく、つひに愈ゆること得ず。叫び号びて死にき。

ああ、現報はなほだ近し。おのれを怒りて仁あるべし。慈悲なくはあらざれ。

（上十六）

出身・姓名の後に人となりが語られ、罪と罰の峻厳な因果の理が、余分な表現を剝ぎ取つて最小の記述量で説き明かされる。ここには、罪人の上に訪れた「靈異」に驚き嘆く眼があるのみであり、苦しび病む罪人はあたかも現象の如くに扱われる。罪から罰へと展開する法の厳しさを即事的に記すことに、編者の筆は用いられたのである。罪人は、おそらく罰の世界で己の犯した罪を自覚させられるのであらう。『靈異記』は、転畜生譚等に於いて罰

の姿で苦悩する罪人を描く方法を承け、方法としては罪人の心の内側まで描ける可能性を有しながらも、そのような罪人の心の中を描くことに必要を感じないかの如くである。

因果の理を説くことに力が注がれ、罪そのものの哲学的省察はなされず、多くの説話は理の存在を証明する典籍の引用によって所収話の語りが閉じてゆく。その意味で、『靈異記』は内省の書であるとは言えず、最新の大陸系の知識を披瀝した書であると言ふはかない。世界を貫く因果という理を説きしめす事が、編者に課せられた主たる任であつた。

しかし、法そのものを考察する純粹な理論書ではなく、事相に即して理性を見つめる書であるからには、罪人の心を描く可能性は編者の筆の前に拓かれていたであらう。事象を写すだけではなく心情を吐露するための筆を確立してゆく平安朝文章史の起源と目される『竹取物語』の成立より約一世紀遡る『靈異記』に、筆力がなかったと断ずるのは早計である。悪因悪果の相を端直に記す編者は、不孝の罪を犯し罰の世界に落ちてゆく我が子を前に、子 pensando 嘆き悲しむ母の姿をも描ききる筆を持っていた。

母、その嬪房を出して悲しび泣きていはく、「われ、汝を育てしに、日に夜に憩ふことなかりき。他の子の恩を報ゆるを覩て、わが児のかくのごときを待みき。反す迫め辱しめらる。願はくは心の違い謬らむことを。汝、負へる稱を徴りたり。われもまた、乳の直を徴らむ。母と子の道、今日に絶えぬ。天知る、地知る。悲しきかな、痛きかな」といふ。

（上二十三）

孝養を、母の言は説く。そして、その言葉は、涙のうちに語られる。嘆き悲しむ母の心情は、現実の場で孝養が機能するための必須条件であり、心情によって孝養という言葉は支えられる。従って、心を描ききれない筆によるとき、孝養譚は成立しえない。この話では、書伝を学ぶ学生瞻保に対して孝養が二度語られる。一度は、賓朋によって。瞻保は、「无用なり」と応えるのみである。次の母の言で、運命の定まった瞻保は振り返ることもなく罰の世界に向かって狂い走る。寡黙な瞻保の描写は、峻厳な法が速やかに訪れることを証する表現効果をもたらすが、妻子の生活をも奪い狂い死にしてゆく瞻保に己の過去を悔いる姿は読みとれない。

罪人の心を描くのではなく、罪人の子を嘆き悲しむ母の心を捉えようとする『靈異記』の方法は、中巻第三話にも見いだすことができる。横刀を手に牛のごとき目をして「汝、地に長跪け」と命ずる子の姿は、『靈異記』を読む者が必ず目をとめる所である。母は、自分を殺害し喪に服することによって妻のもとに帰ろうとする子の意図を察するはずもなく、「汝、鬼に託へるか」「いま異しき心ある」と悪心を抱く子の本心を尚も信じてやまない。遺言も慈愛に溢れる。

わがために詠ひ裹め。以て、ひとつの衣は、わが兄の男、汝、得よ。ひとつの衣は、わが中の男に贈りたまへ。ひとつの衣は、わが弟の男に贈りたまへ。

悪逆の子は、母の首を切ろうとするが、地が裂けて地獄の深淵に落ちてゆく。母はこの場に至っても子を庇い、天に祈る。

わが子は、物に託ひて事をなせり。実の現し心にはあらず。願はくは罪を免したまへ。

最後まで子の心を信じ続け、地中深く落ちていった子のために諷誦を請けまつる母の慈愛は、やがては仏の眼差しとなり観音の慈心に昇華してゆくのであろうが、『靈異記』の編者は、罪人の心の内を覗きこもうとせぬままに語りを閉じてゆく。おそらく、悪逆の子には、「術」に通じる母の修法によって救済の道が開かれたに違いない。光明皇后の崩御に際して諸國の国分尼寺に阿弥陀三尊を奉じ追善追福を祈念していることから（『統日本紀』天平宝字五年六月条）、当時にかいて諸靈追善は極めて自然に仏者の発想としてあっただろう。しかし、「母の慈しびは深し。深きがゆゑに、悪逆の子にすら哀愍の心を垂れて、そのために善を修しき」と話末詞書で述べるように、この話でも母の心情が描き出されるだけであって、罪に汚れた子の心は編者の視界に入っていない。

編者のみているものは、諸相を貫く法である。子を思う母の心象表現は、話形の要求に編者の筆が対応しえた結果であり、集は法に照射された世界を呈示し続ける。従って、因にあたる罪は悪報譚を成立させる必要条件であり、その罪の非人道性を浮かび上がらせるための手段として心象表現が用いられたとも言い得る。悪報をモチーフとして説話が形成されている場合に限って集を見たとき、同様の傾向が伺えるものに転畜生譚がある。

非理に利益をむさばり牛身に転じてその償を償うという話筋によって悪因悪果を説き示す話は、集中に六話を数えることができる。

る。上卷二十三話や中卷三話が因即ち罪の状況を描くことに主眼を置くのに対して、牛身転生譚は果即ち罰の状況を描写して、罪と罰の因果関係を説く。牛身転生譚を三つに分類して、それぞれの話型に於ける罪人の心の描かれたかたを見てみよう。

第一は、子の物を盗用した罪の報いで牛身に転生する話(上10・中15)。罪人自身の語りによって、①昔の自分の身分②罪③罰④牛身に転じた自分⑤証明の方法が説かれる。「このゆゑに、今し牛の身を受けて、先の債を償ふ」と告白する箇所が眼目となり、両話に共通し話末詞書とも結び付く。罪人自身の言葉によって示されることは、因果の峻厳な法と罰の苦患である。罪に対する内省は、ない。否、罪に相当するものが稀十束(上10)でしかなく中卷十五話では記載もされないことから、逆に本人の忘れてしまふほど軽い罪であることが強調されていると考えてよい。罪人の心は、果(罪)の苦しさのみを訴える。そして、罪人は、子の赦しを得て牛身から逃れる。

第二は、寺物盗用の罪を問われて牛身に転生する話(上20・中9・32)。上卷二十話と中卷九話では、罪人は黙して語らない。中卷三十二話では、第一の話型と同じく罪と罰の因果関係を説きつつ罰に苦悶する罪人の心情が描かれる。寺物盗用に四重五逆に過ぎる罪であることは話末詞書でも強調されるが、その言辞はむしろ編者のものである。そして、この話型に登場する罪人には罪を浄化するための修法がなされず、罪人は孤独のうちに罰の世界で苦悶し続けねばならない。

第三は、寺物盗用に加えて非理に利益をむさぼった大領の妻が

牛身に転ずる話(下26)。犯した罪を自ら列挙してみせるが、夢の状として述べられるだけで、反省の情は言外に読み取るしかない。そして、夫や関係者が三木寺や東大寺に寄進して、罪は浄化される。

以上の話には、罪人をまえにした人々が、罪は自分にも内在しているとする視点がない。また罪人も罰の苦しさを訴えるのみで、犯した罪を己の心に問い返す視線がない。『今昔物語集』が、寺物盗用の罪を内なるものと捉えたうえで仏の慈悲によって罰の世界を見たと解釈するのと比したとき(巻十九19、他に巻十九20・21・22参照)、罪人および罰の世界を目の当たりにした人々の罪に対する内省という観点から『靈異記』所収話は対極にあると言つてよい。『靈異記』に於ける救済の方法は、追善供養を目的とした縁者中心の知識による修法に求められるのである。三宝による「術」は、因果の鎖を解く鍵になっている。

『靈異記』の罪人が、因となる罪を犯す状況下に於いて己の罪を内省しないのは、罪人に善を指向する意志が無いからである。

『靈異記』の悪人は、逡巡することなく悪の直中に踏み込んでゆく。因果の道理に基づき世界を見つめるために説話という論理様式を本邦で初めて用いた編者にとって、揺れ動く人の心を描くことは編纂の目的ではなかった。法施の菩薩行を編纂の基底におく薬師寺沙門景戒は、善惡両面に通ずる法を明示し、大陸渡来の法に人々の意志を向けることこそ集を編纂した目的であった。仏法を受け容れる意志、善へ向かおうとする意志、この意志こそが景戒の菩薩行を受け止めうる。



『靈異記』に於いて善惡の両界に通じる現報は、意志の果てに展開する世界である。善因善果・惡因惡果という仏法の基本理念を突き抜けて惡者をも救済しようとする思想は、その究極の地点に生身の己を置く親鸞にみる如く一個の人間を慈眼のうちに捉える仏という超越した存在の意思を前提とする。『靈異記』の法は、世界を基盤から支える構造式であつて、法自らが救いの手を罪人に差し延べることはない。仏に向かう意志を発した者のみが、安樂の世界にたどり着く。緣者や知己あるいは僧の意志によって無自覺な罪人にも救いの可能性が残されるものの、法は非人格的に存在して時空を形成し続ける。

法がその淵源に仏の思惟を求め、法即仏の慈悲の現出と考えられるまでには、性善性惡の両面を人間だけではなく仏の内にも認め、それ故にこそ大悲の仏が自己の闇部に照らしあわせて罪人の救済を図るとする思想の一大転換が必要であつた。平安時代前期を彩る天台思想の根本命題であつた罪業観が、人間のみならず仏の心の内までをも問ひ続けざるをえず、善惡を止揚した結果『往生要集』に至つたということに思いを馳せたとき、比叡の山坊を中心にして磨かれた人間存在の根底を惡の認識の深化によつて考究しようとする法理哲学の峻峻な視線をそこに見いだす事ができる。

『靈異記』に帰つて考え直し、集の意識を時代に還元すれば、平安朝黎明期に於いて、新しい世の中を創出しようとする人々の

意志を景戒が信じていたとも言えよう。『靈異記』に見える時代への期待感、光仁・桓武朝を肯定する歴史認識となり(下38)、また嵯峨天皇を聖帝とする(下39)記述に呼応する。善へ向かうとする意識は、「弘仁」の年号の意味付けに明らかなように(下39)理念として時代を築こうとする意識と融合していたはずである。『靈異記』は、『往生要集』がそうであつたように時代のなかにあつて時代の精神へ企投することを目指したが故に、編纂の基底に菩薩行を置く事ができたのである。

人間存在を意志の上に考える編者は、『靈異記』の法が、因果の形で説話のもつ《昔—今》という時間軸と重なり、人間そのものを見つめる己の視線となつていふことに意識したのである。編者の眼前には、因と果が完結して展開される世界が現出している。従つて、果から因へと溯行している編者の目から見れば説話世界は総て過去世界に属する。そこでは、善を希求する意志が予定調和的に善果へ導かれる。

しかし、『靈異記』の中で唯一話法理のもとにありながら存在の不安を述べた説話がある。景戒が編者の視座から己自信を見つめたとき、《昔—今》を因果の理で説き明かすだけでは済まなかつた。否、集の編まれた本来の目的は、《今》を生きる人々が行為を選択する際の指標になることであつた。つまり、《昔—今》を理によつて解釈し、理のもとにある説話内の《今》を即ち現在ととらえかえしたうえで、現在を因として未來の果へと視線を投ずる作業が必要である。景戒は卷末の前話(下38)に至つて、己自身を祖上にあげ因果の理や表相についてその正確さを論じてい

る。確かに前半部の聖武天皇から光仁天皇に至るまでは、景戒の意図通り法の存在が歴史によって明白であった。そして、後半部に於いても、過去世に属する事象を《昔—今》の時間軸に配し今の果を昔の因で説き示し得る限り、法理から逸脱することはない。問題は、今を因として未来世を覗き見ようとしたときに生じる。

「己とは、なにか。」という問いから、自己を述べる条は始まる（下38）。延暦六年、景戒は自らを省みて、愛網の業を結び煩惱を断ち切ることができぬまま六道を輪廻する己を嘆き、存在の不安と世の中の不条理に愁えつつも、問題の始点を己の心に置く心の汚濁とは、利他の菩薩行を修せぬままに過ごした前世の行いを言う。即ち、《今》という果から因へと溯行したとき、そこに見えたものは、心の罪であった。そして、「鄙なるかな、わが心。微しきかな、わが行」と悔い悲しむ言葉は、夢の中で観音と向かい合う己の心の内部に発せられる。

本話に至って、観音は靈驗譚として構成されることなく、救済の機能を果たす菩薩としての意味を問われる。前世で下品の善功德すら修せず過ごした自己を五惡種にさまよう不定種姓とみなし、観音の力によって新薫種子が授けられることを喜ぶ。景戒の願いに観じて福德と知恵をもたらす観音は、六道を輪廻する迷妄の徒に人天の種子を与え仏縁を施す菩薩として捉えられ、無縁の大悲を抱き有情を応化する。即ち、罪の意識にさいなまれて一人の罪人として心を発したとき、法は人格化して観音という姿に転じ救いの手をさしのばしたのである。

本来、僧（聖）の果たすべき役割として勸化等による経済活動も等閑視できないが、『靈異記』では「隱身の聖」（上4・中1等）に代表されるごとく法の化身としての役割を果たし、人間の俗臭を捨棄し、抽象的な存在として三宝の一角を形成する。しかし、各巻の序文冒頭で自己を薬師寺沙門と記す編者は、己を見つめたとき法の器ならざる姿が目映るばかりであり、ただ観音の前に佇むはかなかった。己の心に応じて、身は六道をあてどもなくさまよう。このような景戒の願いと言えば、己の心の師となること以外になかったであろう。

法のもとに世界を解析し言語によって表現することを企図した平安朝黎明期に生きた一沙門が、自分の言葉で自分の時空を語ろうとする試行は、自己の存在を悪から無縁なものとしてはできなかった。説話集編纂という行為は、表現の過程を通して宗教体験の深化を促した。表現の場へ己を呈示したとき、編者は「術」を施す側の存在として己を表出できず、限界の中に生を閉じる運命にある孤独な人間として救済されることを祈るばかりであった。己の限界を思考の始点にとったとき、はじめて西方の光が大悲の願いを象徴することになる。このようにして法施の菩薩行としての仏教説話集は、説教と同じく常に他者によって試されつつ、世界を見つめるための思索の場として本朝に根を下ろしたのである。

末法意識のもとに、人間存在の根底に罪を据え法を頼る『三宝絵』とは異なり、『靈異記』は法に驚異の視線を注ぎつつ意志のかたに罪の浄化を祈る。仏のもとへ歩もうとする意志の欠如し

た輩を地獄に放擲する景戒ではあるが、罪の衣をまとった存在として己自身を正視して、大悲の光に照らされつつ己の意志のかなたに罪の浄化を願い、半生をかけて編んだ集の筆を擱いているのである。

注(1) 小稿「日本靈異記の世界観——仏国土に於ける救済の論理——」(『国文学研究』第九十集、86・10)

(2) 小稿「『今昔物語集』にみる墮地獄者の位相」(『仏教文学』第11号、87・3)

(3) 小稿「『三宝絵』の時代」(『国東文藝退職記念論集』、87・

10)

(4) 広川勝美「日本靈異記における罪惡観」(『人文科学』第二卷第二号、74・3)

(5)		上	15	16	19	21	23	24	29
		中	1	3	11	18	35	40	
		下	14	15	16	18	20	29	33

『靈異記』の訓みは、小泉道『日本靈異記』(新潮日本古典集成)に拠る。

## 新刊紹介

谷脇理史著

『浮世の認識者 井原西鶴』

新興社の「日本の作家」シリーズの一冊である。内容は二部構成となっている。第一部は、西鶴の人と作品を全体的に追ってゆく、「浮世の認識者西鶴」と題する概論であり、伝記的な側面に重点を置いた記述がなされている。第二部には「『好色一代

男』と『源氏物語』・『好色一代女』試論

——そのしたたかな生と性——・『武道伝来記』の時代設定・『日本永代蔵』の方法と読者の問題」という、著者最新の四本の西鶴論が収録されている。シリーズの性格上第一部は一般の読者を念頭に置いたものであるが、第二部の四本の論文は、『西鶴研究序説』・『西鶴研究論攷』以降の、谷脇氏による西鶴論の展開を示すものとして、研究者にとって必読のものであろう。もちろん一般の読者が『浮世の認識者』西鶴に

ついて知るにも有益な本である。

(昭62・1 新興社 B6判 二七八頁 一五〇〇円) [大澤 学]

『国文学研究』のバックナンバーの購入を希望される方は、はがきでご注文下さい。価格は一律一部千円、料金後払い(振込用紙)にてお送りします。品切の場合はご容赦下さい。